

Editor de la Revista *Esprit*

# Jean-Louis Schlegel

## Avantatges i inconvenients de la secularització\*

L'autor, que recentment ha coordinat i impulsat un número monogràfic de la revista *Esprit* (març/abril de 2007) sobre la nova «efervescència religiosa» al món, afronta en aquest text un dels temes que són objecte de la seva atenció i anàlisi: la secularització o el que, en paraules de Marcel Gauchet, s'ha anomenat –amb matisos diferents– el procés de «sortida» de la religió en les societats occidentals. Més enllà d'aquest debat, que és l'eix sobre el qual gira el conjunt de l'article, Schlegel aborda altres temes com ara la pèrdua d'influència quantitativa i qualitativa de les religions històriques institucionalitzades, conseqüència indiscutible del procés de separació Església-Estat que comporta la modernitat; el desplaçament del fet religiós a la vida privada –el que s'anomena *la religió invisible*–; i la pluralització del fet religiós amb l'esclat de les noves religiositats o la presència d'altres religions, com ara l'islam, que entren en competició amb les religions tradicionals, una qüestió que és també a l'arrel d'un procés i d'un dinamisme completament diferent de la situació anterior que ha transformat igualment les relacions entre el fet religiós i la política. Aquest article és l'adaptació i ampliació que el mateix autor ha fet a partir d'una ponència que va impartir en el marc del seminari «Teologies del poder», celebrat al Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.

---

\* Article adaptat i ampliat per a VIA a partir d'una ponència realitzada en el Seminari «Teologies del Poder», organitzat pel Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB) el dia 9 d'octubre del 2006.

Tot i que s'ha imposat àmpliament, el tema de la «secularització» és un assumpte feixuc, ja que al llarg del temps ningú no l'ha interpretat de la mateixa manera, començant pels sociòlegs de la religió. El sufix de la paraula *secularització* descriu un procés. En la paraula anglesa *secularism*, el sufix *-ism* deixa entendre que es tracta també, o sobretot, d'una ideologia secular, secularitzant (*laïcisante*, com dirien els francesos) i d'un procés que es considera en termes de valor i, en aquest cas, de valor negatiu.

A causa d'aquests i d'altres equívocs, alguns prefereixen deixar-ho córrer. És el cas del filòsof Marcel Gauchet a França (vegeu *Le désenchantement du monde*, 1985). Aquest autor s'estima més parlar de «sortida» de la religió, sortida social certament, és a dir, en l'àmbit de la societat o dels estaments socials, i no dels individus, la majoria dels quals encara continuen sent creients, practicants, afiliats a una església, etc. Però «sortida» no equival a «secularització»: Gauchet no vol acreditar, en efecte, la idea que la societat

**Alguns autors com Marcel Gauchet prefereixen el terme «sortida» de la religió que no pas secularització**

moderna continua sent tributària, en el fons, d'esquemes religiosos que han esdevingut «seculars», profans, encara que, d'altra banda, considera que en els individus moderns romanen els talls, les divisions psíquiques, que fan palesa una «relació amb l'altra» específicament occidental (vegeu les darreres pàgines del llibre esmentat).

En el mateix sentit, un filòsof com Hans Blumenberg refusa també la noció de *secularització* (vegeu *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966) perquè, segons ell, els temps moderns són una invenció sui generis, nascuda, entre altres aspectes, de la curiositat científica oposada a la religió, el desig de la qual d'assolir el «cel» condemna, per contra, la *curiositas* o la *cupiditas sciendi* mundana, típiques dels temps moderns. En aquest sentit, Blumenberg s'oposa a les teories de Max Weber quan aquest autor afirma que l'«esperit» del primer capitalisme –del capitalisme als seus inicis– s'ha generat a partir d'una matriu cristiana calvinista, d'una ètica protestant. D'una manera més general, Weber i els weberians han estat criticats per les seves idees sobre el fet que, al cap i a la fi, Europa, o Occident, procedeixen d'una matriu cristiana i jueva. També Blumenberg s'oposa a les tesis de Carl Schmitt quan aquest autor afirma que «tots els conceptes importants del dret polític i de la sobirania moderns són conceptes religiosos [catòlics] secularitzats». És justament a causa de l'oblit d'aquest origen religiós que, segons Schmitt, es

crea la crisi en les democràcies perquè ja no es té consciència d'allò que és la naturalesa real de la política, que és l'oposició amic/enemic: el problema de la sobirania o del sobirà és justament dominar aquesta oposició no suprimint-la ni conservant-la (és l'*Aufhebung* hegeliana), però sí assumint aquesta visió polèmica de la política. El veritable poder polític és el que sap decidir, aquell que sap prendre mesures enèrgiques. «És sobirà aquell que decideix sobre l'estat d'excepció», segons la cèlebre frase que obre la *Politische Theologie I* (1922).

Aquest és, doncs, el debat: aquells que diuen «secularització» insisteixen finalment, d'una banda, en les ruptures amb les imatges religioses i, de l'altra, en les «arrels» que aquestes religions continuen representant. Se'n poden treure conseqüències pel que fa al valor: en la segona hipòtesi, Europa, o Occident, serien en certa mesura «deutors», per bé o per malament, del seu passat cristià i no se'n sabrien estar sense que aquest fet els perjudiqués.

Però deixo de banda aquest debat ja que els sociòlegs de la religió van romandre i romanen majoritàriament lligats a la idea de secularització, amb la llibertat de poder corregir-la i perfilar-la a mesura que passa el temps. En primer lloc, em proposo exposar aquí breument alguns elements de les diverses teories sociològiques de la secularització, i després presentaré les reserves crítiques que, per a cada un d'ells, s'han mantingut en els darrers temps del segle xx. Per acabar, conclouré sobre les noves qüestions presentades entorn de la paraula i de l'objecte «secularització».

## I. Les teories de la secularització

A continuació diferencio els elements que han estat recollits, però remarcats de manera heterogènia, per molts sociòlegs de la religió.

### 1. *Desencís del món*

Aquesta és la cèlebre expressió de Max Weber. De fet, l'ambigüitat de la paraula *desencís* es fa palesa si comparem el significat d'aquest mot en les llengües francesa i alemanya. En alemany, la paraula *Entzauberung* remet a un món en què la ciència –la ciència experimental moderna, purament immanent, la que no considera més que causes i efectes– refusa la màgia, la cultura de la màgia, de la bruixeria, del miracle, la idea d'un món visible sostingut per forces invisibles. L'*Entzauberung* és la fi de la «imatge religiosa

del món» a causa de la ciència moderna. Aquesta és, en efecte, la racionalització. Racionalització segons fins o segons l'esquema mitjans-fins, raó instrumental i no raó segons valors. *Racionalització* vol dir també «diferenciació» dels diversos àmbits, és a dir, l'especialització segons criteris funcionals d'eficàcia.

La paraula francesa *désenchantement* té un significat diferent. El *désenchantement* és la fi de l'encís. Ara bé, *encís* vol dir també felicitat, encantament. Altrament dit, la paraula francesa duu, primer de tot, valors, expressa la nostàlgia d'un món més feliç en què la religió «encantava» el món amb significacions, amb símbols, amb misteri, amb cerimònies i amb el seu ritual i la seva «aroma», com diria Karl Marx. En francès, el *désenchantement* significa més una pèrdua de sacralització que no pas un rebuig de la cultura de la màgia, com vol dir el mot en alemany. Com l'anomenava el títol d'un llibre italià dels anys seixanta, el *désenchantement* és «l'eclipsi d'allò que és sagrat en la societat industrial»: allò sagrat que acompanyava els mons tradicionals embolcallats per la religió es dissol en la societat industrial, tècnica, urbana, escolaritzada, individualista, etc., i d'això resulta un món més difícil, més dur, més «desert»... En diríem, sens dubte: un món «menys simbòlic».

## 2. Debilitació externa i interna de les grans religions institucionals

Un dels aspectes de la secularització és la pèrdua d'influència, alhora quantitativa i qualitativa, de les grans religions històriques, aquelles que han estructurat la societat i que han estat l'expressió d'una civilització. A Europa ens trobem sempre en aquest procés. He parlat de la «diferenciació». Una de les principals diferenciacions és d'ordre polític. El món modern significa, en particular, l'adveniment de la sobirania de l'estat secular i la retirada de la religió. Si aquesta realitat es trasllada al dret, s'esdevé la separació entre la religió i l'estat. Malgrat la forma de separació que sigui, hi ha sempre pèrdua de poder social i de poder cultural de la religió –fins i tot si la religió manté una part important d'influència social i si les esglésies, per exemple, reuneixen un gran nombre de fidels o d'«afiliats». Això avui pot portar fins a l'«exculturation», seguint l'expressió de Danièle Hervieu-Léger a propòsit de l'Església catòlica a l'Europa actual.

Aquest fenomen de secularització social i cultural és accentuat i, de vegades, provocat per la debilitació interna de les religions afectades: davallada

de la pràctica de les creences rituals i de la disciplina moral, davallada de vocacions religioses (sacerdots i religiosos), augment dels «creients sense pertinença», dels creients individualistes que es fan la seva religió «a la carta», etc. Fem tot seguit una crítica a aquesta teoria: és que potser no privilegia les religions institucionals i la religiositat oficial en detriment de la religiositat de vegades anomenada «salvatge», és a dir, la dels grups anomenats «heretges», sectaris, esotèrics...?

### 3. *La religió invisible*

Tercer aspecte que es fa palès: el conjunt del procés de la secularització torna la religió «invisible». Vivim la nostra vida quotidiana en societats seculares o secularitzades en què les creences, les pràctiques màgiques, les invocacions a rituals no tenen lloc en l'espai públic polític, econòmic, jurídic, i semblen merament il·legítimes. Més aviat, les creences esmentades són canalitzades cap a la vida privada, en la qual, per contra, són admeses sense dificultat. Respecte a aquesta tesi hi ha la idea que la secularització no significa necessàriament un retrocés, sinó un desplaçament, una privatització de l'espai en el qual la religió es considera legítima. D'altra banda, aquesta tesi és menys institucional que l'esmentada al punt anterior, ja que aquí la paraula *religió* pot amagar també creences de la religió jueva, per exemple, o pràctiques màgiques o esotèriques, creences cabalístiques, etc. Així, doncs, es podria afirmar el següent: tot és permès en l'esfera religiosa amb la condició que tot romangui en la vida privada.

**El món modern  
incorpora l'adveniment  
de la sobirania de l'Estat  
secular i la retirada de la  
religió**

### 4. *El pluralisme religiós*

Quarta idea: la secularització significa, en principi i abans de tot, la pluralitat, el pluralisme, fins i tot l'explosió de la religiositat. De fet, la religió és arrossegada pel gran moviment de la pluralitat, fins i tot d'esbocinament social i cultural de tota la societat moderna democràtica. Això vol dir, concretament, que als països europeus les esglésies cristianes, però també el judaisme, així com els grups religiosos minoritaris de tradició cristiana –abans considerats «heretges»–, d'ara endavant hauran de competir amb els «nous moviments religiosos» apareguts al segle xx: poden ser moviments religiosos d'origen cristià, però en aquest grup també s'inclouen altres grans religions del món que abans

no eren presents a Europa (hom pot pensar en l'islamisme, sobretot, però també en religions d'Àsia com ara l'hinduisme i el budisme), i, finalment, es pot tractar també de nous moviments religiosos que no tenen cap origen cristià.

Fixem-nos que el pluralisme és explicat per alguns autors com un element de secularització, en el sentit següent: el pluralisme religiós introdueix per força un relativisme i, per tant, una debilitació respecte a una situació anterior –la disminució del monopoli religiós o de la presència d'una força religiosa majoritària, per exemple. Cal subratllar sempre aquest punt ja que autors americans, acostumats a una situació de sortida plural –múltiple– de la religió americana, veuen per contra en el pluralisme religiós, en la competència i en la creativitat religiosa un signe de dinamisme religiós, d'afirmació de la religiositat. Hom pot copsar encara, una vegada més, que les ambigüitats de la secularització i les interpretacions estan en funció del lloc que ocupa i dels orígens culturals que té el sociòleg que les fa.

##### 5. Cap a una religió civil europea dels drets humans?

Cinquena interpretació: la societat es dirigeix cap a una forma de religió civil europea que es fonamenta en una mena d'humanisme postcristià, centrat sobre l'individu i els drets de l'individu (confosos d'ara endavant amb els drets humans), un humanisme (o un humanitarisme) basat en els valors de llibertat, d'igualtat, de solidaritat, de tolerància, d'obertura, de relativisme. Avui a Europa, aquesta forma de «religió civil» és sancionada a poc a poc pel dret, en el sentit que és el Tribunal Europeu dels Drets Humans –al qual s'ha apel·lat per jutjar, en últim recurs, casos de discriminació religiosa– qui subministra la jurisprudència pertinent. En aquesta hipòtesi –i això es veu en els judicis del Tribunal Europeu–, les grans religions de la tradició (el catolicisme i el protestantisme) són tradicionals en relació amb les altres, sense, però, tenir cap privilegi històric o nacional. El passat ja no fa la llei. Les tradicions que aquestes religions havien vinculat amb nacions europees, o la idea de nació lligada històricament amb una confessió religiosa, es troben en una situació crítica. Els avantatges històrics d'aquestes religions, copsats com a injustícies i discriminacions, estan abocats a desaparèixer llevat que tothom es beneficiï dels mateixos avantatges.

**La secularització significa, abans de qualsevol altra cosa, pluralitat, pluralisme i, fins i tot, explosió de la religiositat**

L'Europa política, social i jurídica ha integrat més o menys aquestes idees. Per exemple, el Tribunal Europeu dels Drets Humans ha condemnat nombroses vegades l'Estat francès perquè emparava discriminacions en contra de grups religiosos minoritaris o perquè no els atorgava el mateix règim jurídic que hi tenien l'Església catòlica, les esglésies protestants i el judaisme. Sobre aquest punt, per contra, la població francesa estaria més aviat d'acord, sens dubte, amb les discriminacions que manté el Govern francès, atès que els francesos són molt sensibles al tema de les sectes i també, i cada vegada més, al de l'islamisme. Com és cosa ben sabuda, països europeus que fins ara havien estat molt tolerants i oberts (com ara Holanda, i fins i tot el Regne Unit, els quals han mantingut formes molt obertes de reconeixement de l'islamisme) fan, des de fa poc temps, marxa enrere. En canvi, sobre la qüestió del matrimoni dels homosexuals, de l'adopció de nens per part de les parelles homosexuals, sobre qüestions com ara l'eutanàsia, sembla que una majoria d'europeus aprovaria lleis que permetessin tot això, en contra del discurs de les esglésies i de les autoritats monoteistes en general. I la raó principal de tot això no solament és la tolerància o el principi d'igualtat per a tots, sinó la llibertat com a absència absoluta de tota discriminació.

## II. Una avaluació crítica

Si ara fes una avaluació crítica actual –a partir de l'evolució religiosa dels darrers temps– sobre els quatre elements de la secularització que acabo de presentar, diria això que segueix a continuació.

### 1. *A propòsit del desencís en un món racionalitzat*

Max Weber va parlar, a la fi de la seva vida, de pèrdues de sentit i de llibertat. Weber va comparar aquest món racionalitzat, segons una expressió molt cèlebre, a una «capa d'acer» o a una «gàbia d'acer». Però no se sap ben bé si les pèrdues de sentit i de llibertat eren, als seus ulls, el resultat d'una racionalització insuficient o d'una racionalització excessiva.

En qualsevol cas, ell no va fer palès el «retorn de la religiositat». Parlava més aviat, en una altra expressió cèlebre, d'un «politeisme dels valors». Els valors, és a dir, les opcions axiològiques múltiples dels homes moderns, reemplacen els déus desapareguts. Hi ha, doncs, un pluralisme dels valors, una pluralitat de «punts de vista», de perspectives sobre la vida, que no arriben a conciliar-se

i que solament poden portar cap al relativisme; de fet, més aviat cap a formes de nihilisme. Recordo que Weber estava influenciat per Nietzsche. Després de Weber –per exemple, en la cèlebre Escola de Frankfurt, dominada per figures com Adorno i Horkheimer, i per un *outsider* com Marcuse– s’ha criticat la racionalitat instrumental, la raó unidimensional –vinculada a l’eficàcia– que va establir la Il·lustració, la qual solament pot menar cap a la catàstrofe, cap a la «vida mutilada», seguint l’expressió cèlebre d’Adorno.

**La societat es dirigeix cap a una forma de religió civil europea fonamentada en un humanisme postcristià**

D’altra banda, la idea que s’ha posat fi a la imatge religiosa del món a causa de la racionalització ha estat força desmentida. No és que hàgim esborrat ara les imatges científiques del món, ans al contrari, la particularitat de la postmodernitat, o de la hipermodernitat, és de fer coexistir totes les imatges al mateix temps, és a dir, de no considerar adient –des d’un punt de vista sociològic, és clar– la

diferència entre religions i no religions (tal vegada com passa en les fronteres entre altres realitats, com ara privat/públic). Un exemple: avui, les medicines anomenades «oficials», les que són la manifestació de la medicina experimental i tècnica, coexisteixen amb les medicines anomenades «alternatives», paral·leles, suaus..., moltes de les quals fan paleses les forces invisibles, les manipulacions màgiques...

Som aleshores en un procés de tornada a un encantament del món? Alguns ho pretenen, però se’n pot dubtar pel fet que, llavors, cal assenyalar que és un retorn a un encantament clarament individual –individualista– o compartit per comunitats limitades i que, al contrari que la globalització del món, no deixa de «racionalitzar» sempre –en el sentit de Weber– més territoris fins ara indemnes...

Finalment, la noció de *sagrat* és una de les més difícil de definir. De fet, la distinció radical entre sagrat i profà és deguda –com és cosa ben sabuda– al sociòleg Emile Durkheim. Per a ell, la religiositat consisteix a fer allò que és sagrat; una zona marcada entre altres aspectes per les prohibicions i estrictament oposada a allò que és profà. És profà allò que no és sagrat, i viceversa. Aquesta alternativa és justa? És que allò profà no pot, en qualsevol moment, integrar-se en allò que és sagrat? L’exemple més freqüent és la concentració festiva en l’esport, en un concert de música, on es creen els estats de fusió intensa comparable a l’angoixa religiosa... Això comporta un nou

debat: aquest «sagrat profanat», secularitzat, que es troba en l'esport, en els concerts de música moderna, etc., és veritablement «religiositat» o és només un «substitut» d'aquesta religiositat, fins i tot del «sagrat degradat» (Eliade)? Aquesta «religiositat», pot oferir als individus moderns el que ofería la religiositat tradicional, és a dir, orientació de la vida, símbols, consols...?

### *2. Debilitació de les grans religions institucionals*

Indiscutiblement això ha estat així i el procés continua el seu curs. Les grans religions institucionals han perdut el seu monopoli en l'estat i la seva pèrdua d'influència sobre el poder polític i cultural és considerable. Aquesta pèrdua és, d'altra banda, sancionada per l'evolució del dret (vegeu el cas d'Espanya!). Per contra, els teòrics de la secularització i els protagonistes polítics i socials que pensaven que aquest desplaçament no tindria conseqüències diverses s'han equivocat. Les grans institucions religioses tenen, en efecte, un gran avantatge: tenen fronteres localitzables, autoritats reconegudes, una percepció clara. Ara bé, si retrocedim, aquestes institucions no han deixat lloc al no-res, a allò profà –com així s'ha cregut en els segles XIX i XX–, sinó a una religiositat més o menys «salvatge», incontrolada i incontrolable. Abans la religiositat se situava en un lloc concret, en un indret determinat, encara que hi hagués també la religiositat salvatge en els marges, en els cercles privats, fins i tot secrets... Ara la religiositat és potencialment pertot arreu, pot aparèixer pertot arreu, de tal manera que la religiositat és present en tots els camps possibles i està vinculada a una incultura profunda (el que els nostres contemporanis coneixen de la religiositat es limita a allò que apareix i que es diu a la televisió).

### *3. A propòsit de la religió invisible*

Qui pot negar que hi ha una privatització de la religió en les societats modernes? En els darrers anys, la *visibilitat* religiosa ha recuperat terreny de manera innegable i ha tornat a ser una paraula de rigor en la majoria de les religions. Un exemple: els militants catòlics, després del Concili Vaticà II (1962-1965), invocaven la imatge evangèlica del llevat en la pasta per immersir-se «en la massa» sense manifestar cap signe visible de la seva pertinença. Volien «testimoniari» modestament, sense presentar-se com els «convertidors» o els «missioners» de l'Església.

Avui la paraula de rigor seria més aviat una altra expressió evangèlica: cal ser «la llum del món», cal testimoniar directament –clarament– la fe. Es pot dir, efectivament, que la nova percepció no és més que una protesta religiosa –una més!– en un món en què la religió és destinada inevitablement a desaparèixer de l'espai públic. És possible. Però la hipòtesi inversa d'un parèntesi és igualment versemblant, especialment en l'àmbit polític.

**Les grans religions institucionals han perdut el seu monopoli en l'Estat i capacitat d'influència en el poder polític**

La filosofia política europea ha treballat considerablement per separar allò que és polític d'allò que és religiós. En aquests darrers temps, però, diversos autors s'han qüestionat de nou aquesta orientació. Michel de Certeau ha escrit una frase que m'ha marcat personalment: «Quan la política afluixa, la religiositat torna». Per contra, diu que hi hauria una mena de relació intrínseca entre les dues esferes, la política i la religiosa, i que la distribució dels papers –l'un en l'espai públic i l'altre en l'esfera privada– mereix potser un nou examen. Sociòlegs de gran renom, com ara Peter Berger, han considerat sempre que l'àmbit polític era un dels menys secularitzats.

El tercer i quart punts –el pluralisme i l'esbocinament d'una part, i l'individualisme i la mena de religió civil compartida que en resulta– representen la situació en què ens trobem ara, malgrat els avançaments desiguals que en aquest aspecte s'han fet segons els països. Tanmateix, en les teories de la secularització, allò que no s'havia previst és que aquest moviment –que és, en el fons, un moviment liberal– suscités un moviment fort en sentit invers, un moviment de rebuig: els fenòmens comunitaris i identitaris, aquells que els mitjans de comunicació anomenen *integristes*, *sectaris*, *fonamentalistes*, etc. Aquests moviments de rebuig identitaris s'accentuen, s'acceleren i, també, es dramatitzen a causa de la globalització. S'han fet molt poderosos en l'islamisme, en el protestantisme mundial i també en el catolicisme. S'ha esdevingut que han estat recuperats o vinculats a convulsions nacionalistes (com ha passat a l'Índia o als països de l'antiga URSS o de l'antiga Iugoslàvia), ètniques, culturals, etc. Des d'aquest punt de vista, S. P. Huntington, al llibre *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), recorda un punt sovint oblidat: es tracta que l'element més constitutiu de les civilitzacions és la religió, o el fet que les grans religions també han constituït civilitzacions; i, per tant, que la religió estava profundament vinculada a la identitat cultural.

Pot ser que la secularització europea sigui, en el fons, la voluntat de deslligar, de desencaixar la cultura i la religió, de trencar la relació entre civilització i religió. Amb tot, en altres civilitzacions això és aparentment molt més difícil, la qual cosa posa de manifest una altra qüestió que Marcel Gauchet, ara fa vint anys quan va publicar el llibre *Le désenchantement du monde* (1985), ja es va plantejar. Aquest autor afirmava i intentava demostrar –era l'objectiu del seu llibre– que el cristianisme era la «religió de la sortida de la religió». Evidentment, la pregunta que ens podem fer ara és: i les altres religions del món? Poden ser també la sortida de la religió?

Simplement per acabar, subratllo la importància que tenen les qüestions d'identitat. El sociòleg Alain Ehrenberg ha demostrat brillantment que la malaltia psíquica per excel·lència d'avui dia és la depressió, lligada a la fragilitat de la identitat dels individus. Potser es podria generalitzar aquesta idea: la societat moderna que es *mundialitza* qüestiona totes les identitats d'arreu i, en aquest cas, la religió sembla, per a molts, la millor muralla contra la fragilitat dels individus i de les comunitats.

Les idees sobre la secularització són molt eurocèntriques, i no integren el cas nord americà

### Conclusió

Les teories de la secularització tenen més matisos dels que de vegades s'han dit. En el segle xx, aquestes teories han deixat pràcticament de banda les tesis dels grans ideòlegs del segle xix (Marx, August Comte) sobre la fi de la religió. Tanmateix, les tesis i les idees al voltant de la secularització han estat molt marcades per la situació religiosa a Europa; són, fins i tot, molt «europeocèntriques». Si tenen un origen catòlic, els sociòlegs estan molt marcats per la sociabilitat de l'Església catòlica, pel seu model molt unitari, mentre que si són protestants tenen present el protestantisme amb la seva capacitat de dissidència i, sovint, pensen en el model del protestantisme anomenat «liberal». Així, tant els uns com els altres difícilment imaginin models que no siguin dominats pel tipus d'«església». Per exemple, les tesis de la secularització moderna mai no han aconseguit integrar i comprendre veritablement el cas americà, una de les societats més modernes i al mateix temps una de les més religioses (en un sentit ampli) del món: hom parla de «denominacions» (religioses), cosa que implica la indiferència en el contingut i l'atenció només en

la forma religiosa. De la mateixa manera, es creia en la tesi de la secularització universal: en principi, en el moment en què apareix la societat moderna, industrial, urbana, democràtica, i s'assoleix un estadi de benestar, aquesta societat està abocada a secularitzar-se. Ara bé –cal dir-ho–, actualment es té la impressió que a Europa s'està produint una situació excepcional respecte a la resta del món, el qual, en general, continua sent molt religiós, incloses les classes més elitistes.

En el fons, ens trobem davant de dues hipòtesis i una certesa. Les hipòtesis: o realment caldrà més temps del que s'havia previst perquè el món sencer esdevingui un món «secular», o la secularització serà un parèntesi a Europa, i en els decennis que vénen –també a Europa– la religiositat trobarà un lloc predominant. Aquesta darrera situació, però, no és inversemblant, perquè es podria dir que ara ja se'n veuen diversos signes, com ara molts evangèlics protestants també a Europa. La certesa: que tant si ens agrada com si no, el temps de les religions o de la religió no ha quedat enrere. D'altra banda, això és una qüestió suplementària: la secularització implicava tàcitament que la fi de la religió era factible i que la religió no era un fenomen universal de la història humana. El que passa actualment fa que es qüestionï de nou el tema de la universalitat de la religió.